النقد والنظرية
ما بعد الكولونيالية*

هانز بيرتنز
ترجمة: عمرو زكريا
مراجعة: سيزا قاسم

مقدمة

في عقدي العشرينيات والثلاثينيات، ومع ما عُرف بـ"نهضة هارلم" Harlem Renaissance ومع التمهيد لمفهوم الزنوجة négritude أخذت الأعراق تكون عاملا ذا شأن وأهمية في الدراسات الأدبية. ومع رفض التعريف الذي فرضته الثقافة البيضاء المهيمنة، بدأ الكُتاب الأفرو أمريكيون والمتكلمون بالفرنسية من أفريقيا والكاريبي في تعريف أنفسهم وتحديد ثقافتهم وفقا لمصطلحاتهم الخاصة بهم. وبعد الحرب العالمية الثانية، نما مشروع التعريف الذاتي الثقافي جنبا إلى جنب مع مشروع تقرير المصير السياسي الذي نجده في حركة الحقوق المدنية الأمريكية American Civil Rights movement، وفي مطالبة الأفريقيين والكاريبيين بالاستقلال السياسي وبالقومية. ولم تخلق هذه المطالبة انطباعا بأن التعريف الذاتي الثقافي وحق تقرير المصير السياسي قد تحركا على طول خطيْن متوازييْن لم يلتقيا أبدا، بل إن العكس هو ما كان؛ إذ لم يكن لأحدهما، في الواقع، أن ينفصل عن الآخر، وليس فقط بمعنى أن الفن سياسي بالحتم.

وعلى سبيل المثال، فقد رأت حركة الفنون السوداء الأفرو أمريكية The African-American Black Arts movement نفسَها الجناحَ الثقافي لحركة السلطة السياسية السوداء political Black Power movement في عقد الستينيات. ولقد رأينا كيف أن ناقد الكولونيالية الراديكالي فرانز فانون Frantz Fanon، قد اعتبر الثقافات القومية، متضمِّنةً الآدابَ القومية، أدواتٍ مهمةً في الصراع من أجل الاستقلال السياسي. ولذا، كان التعريف الذاتي الثقافي وحق تقرير المصير السياسي وجهين لعملة واحدة.

إن التطلعَ إلى تقرير المصير الثقافي، سعيا إلى الاستقلال الثقافي، واحدٌ من القوى المحركة والمحفزة للآداب التي نهضت في عقدي الستينيات والسبعينيات في مستعمرات سابقة. أبدع كتاب وشعراء من أمثال ويلسون هاريس Wilson Harris من جويانا، ويامبو أولوجويم Yambo Ouologuem من مالي التي كانت مستعمرة فرنسية سابقة، وتشينوا أتشيبي Chinua Achebe من نيجيريا، ووُل سوينكا Wole Soyinka الفائز بجائزة نوبل في الآداب عام ١٩٨٦، وهو من

نيجيريا أيضا، وديريك والكوت Derek Walcott من سان لوسيا، والفائز بجائزة نوبل أيضا عام ١٩٩٢، أقول إن هؤلاء كلهم بالإضافة إلى كتاب آخرين أبدعوا روايات وقصائد تستجيب لبيئتهم الثقافية وتعكسها. وقد أشارت هذه النصوص، عبر استجابتها لسياقاتها الثقافية الخاصة، إلى انبثاق آداب قومية جديدة. وقد عرضتُ آنفا[١] كيف أن هذه الآداب القومية أو الإقليمية أو العرقية قد أُبدِعَت بطريقة استعادية، فالنقاد فى الكاريبى، علَى سبيل المثال، بدؤوا فى تأسيس سلسلة نسب هدفها الكتابة عن الإقليم، فأكدوا بذلك استقلالهم الثقافى التليد. ولقد ذاد تشينوا أتشيبى، فى مقاله "النقد الكولونيالى"[٢] Colonial Criticism الذى قدمه للمرة الأولى عام ١٩٧٤، ذودا شديدا عن التطلع إلى الاعتماد على ثقافة المرء الخاصة. يهاجم أتشيبى، عبر البرهنة على أن الخصائص "العالمية" التى يرجوها النقد الغربى من الأدب ليست "عالمية" بقدر ما هى "أوروبية" تتبرقع ببرقع "عالمى"، أقول: يهاجم أتشيبى الفكرة التى مفادها أن الفن الأدبى ينبغى أن يسمو متعاليا على الزمان والمكان. (ولعل من التناقض أن روايته "الأشياء تتداعى" Things Fall Apart الصادرة عام ١٩٥٨م، والتى تصف بتفصيل مثير للمشاعر الآثارَ التى ألحقتها الكولونيالية بجماعة إجبو Igbo، قد خاطبت جمهورا عريضا من المتلقين على مستوى العالم، وما برحت كذلك).

لقد كتب أتشيبى روايته بالإنجليزية، كما يشير العنوان Things Fall Apart، مثلها فى ذلك مثل الغالبية العظمى من الأعمال الأدبية المكتوبة فى المستعمرات البريطانية السابقة. وما هذا ببديهى: فغالبا ما كانت الإنجليزية اللغة الثانية لهؤلاء الكتاب، لا سيما فى أفريقيا. إن اختيار الإنجليزية لغةً للكتابة اختيارٌ واعٍ بل مثير للجدل. وقد برهن الروائى الكينى جوجى وا ثيونجو Ngugi Wa Thiong'o، على سبيل المثال، على أن الاستخدام المتواصل للغة المستعمِر colonizer، إنما هو شكل من أشكال الكولونيالية المحدَثة تُسام به الذاتُ. وحتى لو استخدم الكتاب الأفريقيون الإنجليزية، فإنهم يجعلون إيقاعات لغاتهم الخاصة وتعبيراتها الاصطلاحية مسموعة؛ لأن نزع الألفة الذى ينجم عن هذه الممارسة يلفت انتباهنا، بصورة مباشرة، إلى السياقين اللغوى والثقافى غير الإنجليزيين فى أعمالهم. ولكن كيف ينبغى لنا أن نصنف هذا العمل؟ لا نستطيع أن نزعم أن "**الأشياء تتداعى**" Things Fall Apart عمل ينتمى إلى الأدب الإنجليزى، على الرغم من أنه عمل مكتوب بالإنجليزية ويتناول الاستعمار البريطانى، بالضبط مثلما لا نستطيع الزعم أن قصيدة ديريك والكوت Derek Walcott الملحمية "أوميروس" Omeros (1990) قصيدة إنجليزية. وفى حال التسليم بهذا الموقف الجديد الذى أثبتت عبره الكتابة بالإنجليزية فى المستعمرات السابقة، بما فيها الهند وباكستان وسريلانكا والمستعمرات الآسيوية الأخرى، أنها لا تقل فى حيويتها أو أهميتها عن الأدب المكتوب فى إنجلترا ذاتها، أقول: إنه فى حالة التسليم بهذا الموقف، فإننا، من الآن فصاعدا، عادة ما سنتكلم عن "آداب مكتوبة بالإنجليزية"، أو على الأحرى عن "أدب إنجليزى" إذا أردنا أن نشير إلى الكتابة باللغة الإنجليزية.

دراسات الكومنولث الأدبية والمركزية الأوروبية

عندما صار جليا فى أخريات عقد الستينيات أن المستعمرات السابقة كانت منهمكة فى إنتاج آداب خاصة بها، لم يكن من الوارد الفكرةُ التى مفادها أن "الأدب الإنجليزى" كان فى طور التحول إلى "آداب مكتوبة بالإنجليزية"، بحيث كان الإنتاج الأدبى الصادر عن إنجلترا نموذجا واحدا فحسب من جملة ما أنتجته هذه الآداب، على الرغم من كونه مهمًا. وعوضا عن ذلك، طوّر النقاد الإنجليز،

ممن اهتموا بالكتابات الصادرة عن المستعمرات السابقة، فكرة "آداب الكومنولث" Com-monwealth literature. وقد شكل الأدب المكتوب بالإنجليزية من قبل المستعمرات التابعة والمستقلة، جنبا إلى جنب مع بريطانيا العظمى فى مركزيتها، ما سمى بـ"دول الكومنولث" Commonwealth of Nations. أو "الكومنولث البريطانى" British Commonwealth. وإذا ما عدنا إلى الماضى، يمكننا إدراك أن فكرة آداب الكومنولث تخضع لهيراركية الكومنولث السياسية، التى تُحل أدب بريطانيا العظمى فى مركز هذه الصورة المباينة أو على الأحرى التى تبدو غير متلاحمة. وعلى الرغم من أن دراسات الكومنولث الأدبية نادرا ما ستعبر عن آرائها بوضوح، فإن الأدب الإنجليزى والنقد الإنجليزى يضعان المعيار المَقيسَ عليه.

كان درس آداب الكومنولث فى مراحله الأولى إنسانيا humanistic بصورة تقليدية، حيث ركز ممارسته النقدية على الشخصيات بوصفها فواعل أخلاقية حرة وعلى تطورها، وغالبا ما تغافل هذا الدرس عن السياقين التاريخى والثقافى اللذين يُحلها فيهما مبدعوها. كذلك ركز هذا الدرس على التفسير، أى على المعنى، ونظر إلى الأدب بوصفه ذا سلطة أخلاقية خاصة؛ حيث إنه يغير كل ما هو مألوف وعارض من مشكلاتنا وأزماتنا، ويُعليها إلى عالم جمالى لا يحده زمان. ولقد حسبت هذه المقاربة الليبرالية الإنسانية للأدب الإنجليزى أنها ذات صلاحية عالمية؛ لأنها كانت مدعاة لحالة إنسانية عالمية لا يلحقها التغيير، وكانت- فضلا عن ذلك- غير مطبَّقة على أعمال كتاب تراوح وجودهم من جامايكا إلى نيجيريا، ومن الهند إلى نيوزيلاند. أضفْ إلى ذلك أن النظرة الإنسانية الليبرالية التى اتخذها هذا الدرس كانت إنجليزية إذا ما توخينا الدقة. ولم يُنظَر إلى كاتب مثل تشينوا أتشيبى بوصفه كاتبا نيجيريا فى الأصل أو حتى أفريقيا، بل مساهما فى التقليد الأدبى الإنجليزى، وخفيرا قائما على حراسة الحضارة الأوروبية الإنسانية العظمى التى أُرسِى عليها هذا التقليد. والحق أن الفكرة التى مفادها أن كتاب الكومنولث كلهم يعملون عبر التقليد الإنجليزى هى التى أكسبت ميدان دراسات الكومنولث، المباينَ والمتغاير الخواص، وحدتَه. وإنه لأمر غير ذى بال ما إذا تباين الكتاب، ولنقل مثلا من نيوزيلاندا والترينيداد؛ فما يهمُّ هنا هو أن تراث الأدب الإنجليزى كان المشترَك الذى اقتسموه جميعا.

حينئذ، كان الاعتراف بتصنيف كتاب المستعمرات السابقة، مثل أستراليا وكندا، وإدراجهم ضمن الأدب الإنجليزى لا يزال يُعتبَر طابعا رسميا للقبول. ورغم ذلك، فما كان كتاب الكومنولث الإفريقيون والآسيويون والكاريبيون على الجملة براضين عن النظرة الغربية أو لنقل النظرة المركزية الأوروبية للنقد فى دول الكومنولث؛ لأن ذكرياتهم، جميعهم وبلا استثناء، عن الحكم الاستعمارى البريطانى لم تقنعهم قط بسمو إنسانية الحضارة الأوروبية. وخلال عقد السبعينيات بدأت اعتراضاتهم، التى جهر بها أتشيبى فى نقده الكولونيالى بالإضافة إلى نقاد آخرين، تجد صدى جديا فى كتابات عدد من الأكاديميين البريطانيين من دارسى الأدب ممن كانوا هم أنفسهم قد شرعوا يطرحون التساؤل عن الصلاحية العالمية المفترضة للقيم الإنسانية. وقد برهن هؤلاء النقاد، بادئ ذى بدء، على أن الكتاب من خارج بريطانيا يجب أن يُنظَر إليهم عبر سياق محدد من الثقافة التى كانوا جزءا منها والتى صاغت كتاباتهم وشكلتها. وبرهنوا كذلك على أن هذه الثقافة لم تكن بالضرورة دون الثقافة البريطانية، بل مختلفةٌ عنها فحسب. وقد أقام بعض النقاد الحجة على أن العلاقة القائمة بين القوى الاستعمارية السابقة ومستعمراتها قد تُحلَّل على نحو أكثر جدوى عبر الاستعانة ببعض المفاهيم الماركسية (باعتبار المستعمَر الطبقة

المقموعة). كذلك أقاموا الحجة على أن دور الأدب، من وجهة نظر ماركسية، يتمثل فى أنه أداة للإيديولوجيا. وعبر هذه النظرة، بزغت نظرة جديدة لا إلى آداب الكومنولث فحسب، بل إلى الأدب الإنجليزى نفسه. وقد كان الأدب الإنجليزى خلال القرن التاسع عشر يُقدَّم فى مستعمرة الهند بهدف تثقيف النخبة المستعمَرة. وإنه لمن غير المعقول افتراض أن أدب المستعمِر قد لعب دورا إيديولوجيا حقيقيا فى عملية الاستعمار. ومن هذه الوجهة من النظر، فإن أعمال كتاب الكومنولث سوف تُقرأ إما على أنها كتابات متضمِّنة صراعا إيديولوجيا مع القوى الاستعمارية الجديدة، وإما على أنها متورطة إيديولوجيا مع هذه القوى (كما حدث مع عمل الكاتب الترينيدادى ف. س. نايبول V.S.Naipaul وبدرجة أقل مع عمل سلمان رشدى Salman Rushdy).

من الدراسات الأدبية فى دول الكومنولث إلى التساؤلات ما بعد الكولونيالية

فى السنوات العشرين الأخيرة أو ما ينيف، غدا التساؤل عن الكيفية التى ينبغى عبرها قراءة الكتاب الذين يكتبون بلغة أوروبية، ممن هم على شاكلة كتاب الكومنولث، وما هم بأوروبيين جغرافيا وعرقيا، أقول: غدا هذا التساؤل أكثر إلحافا؛ فنحن الآن نلفى كتابا أفريقيين يكتبون بالإنجليزية والفرنسية واللغات الأفريقية والبرتغالية، ونجد كتاب الكاريبيان يكتبون بالإنجليزية والفرنسية والهولندية والإسبانية، ونجد الكتاب الهنود والباكستان يكتبون بالإنجليزية، ونجد كتاب شمال أفريقيا يكتبون بالفرنسية، وهلم جرا. وربما لا يزال هؤلاء الكتاب يعيشون فى وطنهم الأم، أو ربما ارتحلوا إلى الحاضرة metropolis التى تكون بمثابة مركز السيادة الثقافية التى تدخل فى علاقة كولونيالية ما مع لندن وعلى امتداد بريطانيا كلية، بالنسبة لدول الكومنولث، وباريس أو فرنسا على العموم، بالنسبة للمستعمرات المتكلمة بالفرنسية.

ورغم ذلك، فأينما يعشْ هؤلاء الكتاب يظلَّ التساؤل بخصوص كيفية قراءتهم قائما ومطروحا كما هو من دون تغيير يُذكَر. وهل يكون من المناسب والسديد أن نقرأهم بطريقة "غربية Western" فنقرأهم على سبيل المثال من وجهة نظر النقد الجديد أم من وجهة نظر بنيوية أم من وجهة نظر مادية ثقافية؟ وهل من الممكن لهذه المقاربة الغربية أن تنصف نصا أدبيا هو نتاج ثقافة غير أوروبية، فتقدره حينئذ حق قدره حتى لو كان مقدَّما بلغة أوروبية، دون أى نوع من الإجحاف والحكم المُسبَق؟ ثم الآن صنف من الكتاب الذين يجابهون هذا التساؤل نفسه. لقد استوعبت الدول الصناعية كلها فى فترة ما بعد الحرب أعدادا هائلة من المهاجرين: وهم الناس الذين يرتحلون من المستعمرات السابقة، من مستودعات العناء مثل تركيا والمغرب، ومن مناطق الحرب مثل فيتنام وأنجولا والعراق. ومنذ ذلك الحين بدأ نسل هؤلاء المهاجرين من بنين وبنات يؤثرون فى آداب البلدان التى ترعرعوا فيها، ونادرا ما يتولون عن تراثهم الثقافى أو يتخلون عنه تماما. وعلى الرغم من ألمانيةِ المولد والتعليم، فإن الكتاب الألمان من ذوى الأصلِ التركى عادة ما يسعون إلى صياغة حد تلتقى عنده ثقافتُهم الأصلية وثقافةَ الأغلبية. وربما يركز هولاء الكتاب، على سبيل المثال، على وضعية الأقلية التركية وعلى شتى الطرق التى واجهتها الثقافة التركية الإسلامية كى تكيف نفسها فتتواءمَ مع بيئة ثقافية وسياسية جديدة تماما، أو ربما أعادوا أتراكا أو تركيات ممن وُلِدوا وتعلموا فى ألمانيا، إلى مدينة آبائهم الأم فى تركيا، وأرَوُا القارئَ كيف لا ينتسب هذا الجيل الثانى من الأتراك الأصل الألمان المولد والتعليم إلى أى من الثقافتين، فهو جيل مشتت: لا ينتمى إلى الثقافة الألمانية المسيحية، وهو فى الوقت ذاته لا ينتسب إلى ثقافة آبائه وأسلافه. وفى بلد

شكلته الهجرة مثل الولايات المتحدة، تكون التقاءات الثقافة والإزاحات الثقافية معيارا يُقاس عليه، ابتداء من مواجهات (وصدامات) ثقافة الهنود الحمر بالثقافة الإنجليزية فى سلسلة روايات Leatherstocking لـ"جيمس فينيمور كوبر" James Fenimore Cooper، وامتدادا إلى المفاوضات المتعسرة والمضطربة بين الثقافة الصينية التقليدية والثقافة الأمريكية المحدثة، مما نجده على سبيل المثال فى كتاب "المرأة المحاربة" The Woman Warrior لـ"ماكسن هونج كينجستون" Maxin Hong Kingstone عام ١٩٧٦. ومن ناحية أخرى، تُعَد هذه المواجهات الثقافية والإزاحات اللاحقة عليها أمرا جديدا بالنسبة لأوروبا. وربما يكون من الأصح أن نقول إن إدراك تلك المواجهات والتسليم بها يُعَد أمرا جديدا. ورغم ذلك، فإن معظم الدول الأوروبية (مهما بلغ صغرها) تكون ذات أقليات ثقافية وعادةً لغوية داخل حدودها.

إن الاهتمام بالتقاءات الثقافات وبالإزاحات عادة ما يكون على وجه العموم أمرا محدثا للغاية؛ فللولايات المتحدة، على سبيل المثال، تقليد طويل بخصوص الهجرة، حيث أوت منذ بدايتها الثورية عام ١٧٧٦ أقليات عرقية ذات شأن، لكن موقفها إزاء المهاجرين ومواطنيها، ممن لا أصل أوروبيا لهم ينحدرون منه، كان لأمد بعيد موقفا استيعابيا يؤمن بإمكانية الاندماج المجتمعى. ولقد كان لزاما عليك، كى تكون أمريكيا حقا، أن تشترك متفقا مع ومؤيدا لنسق القيم الإنسانية الليبرالية التى تخللت وما برحت تتخلل الثقافة الأمريكية السائدة وتخيم على مجريات التفكير السائد فيها. ومن ناحية أخرى، فلكى نفهم ثقافة أخرى فنملك ناصيتها على نحو جدى، فإن هذا يعنى أنه من اللزوم أن نقبل هذه الثقافة وفقا لمصطلحاتها الخاصة، وأن نقبل الأساليب المايزة لها والتى تجعلها مفارقة لثقافتنا الخاصة، وهذا يقتضى اهتماما حقيقيا بمأزق أولئك الذين ينتسبون إلى ثقافة الأقلية؛ ففى هذه المواجهات لا تلتقى الثقافات عادةً التقاء الأنداد، ويقتضى كذلك اهتماما بمأزق أولئك الذين يرون الأغلبية المهيمنة تهدد ثقافتهم وهويتهم. ولكى نفهم ثقافة أخرى فنملك ناصيتها على نحو جدى، فإن هذا يعنى أننا لا نستطيع أن نسلم بصحة أن أدبها يقاسم معتقداتنا السابقة وأنساق قيمنا، أو أنه سوف يعكس حالة إنسانية عالمية.

تقيم دراسات الكومنولث الأدبية، كما ذكرتُ منذ برهة، اختلافا طفيفا بين الأدب الإنجليزى والأدب الجديد المنتَج خارج بريطانيا. ونفس الاعتبار يكون صالحا بالنسبة للدراسة الماركسية التى تطورت فى عقد السبعينيات، فالماركسية بالنسبة للكتاب النيجيريين والباكستان غريبة أيضا عن ثقافتهم الخاصة، على الرغم من أنها فى اختصام جوهرى مع المذهب الإنسانى الليبرالى. إن التأكيد على الطبقة فى دراسات الكومنولث الماركسية ذو إسهام قيم، إلا أن هذه الدراسات فى تركيزها على ماركسية الطبقة، لم تلق بالا للسياق الثقافى الخاص الذى تولَّد عنه النص الأدبى. ومع الإدراك المتأخر لهذه النقطة، يكون من السهل فهم إلى أى مدى ظل حقل دراسات الكومنولث الأدبية مميزا عبر ما ندعوه الآن "المركزية الأوروبية".

دراسات ما بعد الكولونيالية

فى غضون عقد الثمانينيات غدت دراسات الكومنولث الأدبية جزءا من الحقل الرحب الذى ظهر آنئذ من البحث الأدبى والثقافى والسياسى والتاريخى، الذى ندعوه حقل الدراسات ما بعد الكولونيالية postcolonial studies. ولقد تغير هذا البحث بصورة جوهرية على الأيام. بينما تفترض دراسات الكومنولث، على نحو ضمنى، أرضية مشتركة بين المنتجات الثقافية للمستعمرات السابقة وثقافة الحاضرة metropolis، فإن النظرية والنقد بعد الكولونيالية يؤكدان التوتر

القائم بين الحاضرة والمستعمَرات (السابقة): بين ما كان منتسبا للحاضرة فى إطار كولونيالى، أى بين المركز الإمبريالى وتوابعه الكولونيالية. هذه الدراسات تركز على الإزاحات الثقافية- وتأثيراتها فى الهويات العامة والشخصية- التى توالى السيادة والحكم الكولونيالى على نحو حتمى، وتفعل هذا من منظور قائم على اللامركزية الأوروبية. تطرح النظرية والنقد ما بعد الكولونيالية بالأساس تساؤلات حول الإمبريالية التوسعية العدوانية للقوى الاستعمارية، لا سيما نسق القيم الذى ناصر الإمبريالية والذى ينظر إليها كما لو أنها ما برحت تهيمن على العالم الغربى. تدرس النظرية والنقد ما بعد الكولونيالية عملية الإزاحة الثقافية وآثارها والطرق التى يذود عبرها المُزاحُ عن نفسه ثقافيا. إن النظرية ما بعد الكولونيالية- بوجه خاص- تنظر إلى هذه الإزاحات والازدواجيات والأشكال الثقافية الهجينة الناجمة عنها بوصفها أوضاعا كاشفة ودالة تسمح لنا بالكشف عن الريَب الباطنية وحالات المقاومة التى قمعها الغرب فى مسلكه العولمى الماحق، كما أنها تسمح لنا بهدم الصورة الخارجية الشائهة التى تبدو فيها الإمبريالية والرأسمالية لا تزالان تتصارعان على نحو تقليدى حتى الوقت الحاضر.

طرح هومى بابا Homi Bhabha، أبرز مُنظِّرى ما بعد الكولونيالية، هذه المسألة على هذا النحو:

"بزغت الرؤى ما بعد الكولونيالية من الشهادة الاستعمارية التى أدلت بها بلدان العالم الثالث ومن خطابات الأقليات عبر التقسيمات الجغرافية السياسية لما هو كائن شرقا وغربا، شمالا وجنوبا. وقد صاغت هذه الرؤى مراجعاتها النقدية حول قضايا التباين الثقافى والسلطة الاجتماعية والتمييز السياسى بغرض الكشف عن لحظات العداء والتضارب التى انقضت خلال عمليات عقلنة الحداثة"(٣).

إن الرؤية ما بعد الكولونيالية- بالضبط كما هو الحال بالنسبة للرؤية الهامشية- تتخلل على نحو جوهرى تلك التبريرات التى تصطنعها الحداثة (التقدم- التجانس- العضوية الثقافية- الأمة الضاربة بجذورها فى التاريخ- الماضى السحيق) والتى تضفى العقلانية على ما هو سلطوى مطبِّعةً الميولَ التى تجتاح الثقافات تحت اسم "المصلحة القومية"(٤). إن الرؤية ما بعد الكولونيالية، فيما يذهب بابا، لديها هذه الإمكانية التمزيقية؛ لأن عواقب الكولونيالية آذنت على نحو لافت برؤى وانشغالات ما بعد البنيوية:

"إن مواجهات ومفاوضات المعانى والقيم المتمايزة فى النصية الكولونيالية- خطاباتها الحكومية وممارساتها الثقافية- استشرفت مبكرا العديد من إشكاليات الدلالة والحُكم التى صارت فى الوقت الراهن دارجة فى ظل فوضى النظرية المعاصرة، والتناقض، والغموض وقضية الانغلاق الخطابى، والتهديد بالقوة، وحالة القصدية، وتحدى المفاهيم ذات الصيغة "الكلية"، وما أُشيرَ إليه إنما هو قليل من كثير"(٥).

ربما يكون بابا قد أضاف "الآخرية" otherness التى يذكرها مؤخرا فى المقال الذى أقتبسه، والتى تظل مشكلة مؤرقة تناقش طويلا: كيف يكون التعامل مع الآخرية الحقيقية، مع اللا تكافؤ المطلق للأولويات والقيم الثقافية(٦) التى غالبا ما ميزت المواجهات الكولونيالية؟

قد لا يتفق كل مُنظِّرى ونقاد ما بعد الكولونيالية وما يذهب إليه بابا من مذاهب يمكننا أن نميز عبرها موضوعات ما بعد البنيوية فى المواقف الكولونيالية، على الرغم من أنهم يتفقون على نحو جازم مع زعمه، بابا، أن لغة "الحقوق والالتزامات" التى تعتمل فى شتى الثقافات الغربية يجب أن توضع موضع المساءلة على أساس الوضع القانونى والثقافى الشاذ التحيزى المعزو إلى السكان المهاجرين والمشتتين واللاجئين(٧) [وسوف أعود إلى عمل بابا تارة أخرى]. كما أن

هؤلاء النقاد والمنظرين قد لا يتفقون تماما وما زعمته الدراسات ما بعد الكولونيالية من أغراضها التاريخية والجغرافية. وقد دافع بعض النقاد دفاعا شديد الحماسة عن تضمين مستعمرات المستوطِن الأبيض، مثل أستراليا ونيوزيلاندا وكندا، مقيمين الحجة على الزعم بأن قاطنيها قد عانوا هم كذلك من الإزاحة والتهميش ما عانوا من قبَل الإمبريالية، وأُجبِروا على تطوير هويات ثقافية تجاهد مجابهة العلاقات الإمبرياليةَ. وزعم آخرون أن مستعمرات المستوطِن الأبيض لا يمكن أن توضع على نحو مُجْد فى نفس الإطار الأكاديمى، مثل كينيا أو الهند على سبيل المثال؛ لأن مسألة العرق ليست مقوما من مقومات العلاقات بين الأبيض القاطن فى الخارج والحاضرة. وذهب أولئك النقاد، على العكس، إلى أنه فى مستعمرات المستوطن تتماس المقاربة ما بعد الكولونيالية فحسب بالمواجهة التى تنشب بين المستعمِر (الأبيض) وسكان البلد الأصليين (مثل نيوزيلاندا). ولا يزال مجال الدراسات ما بعد الكولونيالية موضوعا خاضعا للنقاش: هل يكون التاريخ الثقافى الأفرو أمريكى على سبيل المثال متضمنًا فى هذه الدراسات؟ (وقد تابع النقاد الأفرو أمريكيون الدراسات ما بعد الكولونيالية باهتمام بالغ وقتما وصلت إلى مرحلة التطور). وماذا عن المدى التاريخى لهذا المجال؟ وهل تبدأ الكولونيالية فى أعقاب رحلة كولومبوس إلى أمريكا؟ أو هل كان علينا أن نأخذ فى الاعتبار الفتح الأنجلو نورمانى الوسيط وما ترتب عليه من احتلال إيرلندا فى إطار الإمبريالية الاستعمارية؟ رغم وثائق العرى التى تشد هذه الأسئلة بالموضوع، فإنها لم تمس لب الدراسات ما بعد الكولونيالية. وما اتفق عليه نقاد ومُنظِّرو ما بعد الكولونيالية جميعا هو أنهم انشغلوا بإعادة تقييم العلاقة التقليدية القائمة بين الحاضرة ورعاياها المستعمَرين المنضوين تحت لوائها، كما انشغلوا بالتفكيك deconstruction الراديكالى للنظرة الإمبريالية، سواء عبر مناهج ما بعد البنيوية أو عبر مناهج أكثر تقليدية. وقد اتفق هؤلاء النقاد على أن بؤرة اهتمامهم إنما تكون على القمع الكولونيالى (والكولونيالى الجديد neo-colonial) وعلى مقاومة الكولونيالية، وعلى هوية المستعمِر colonizer، وهوية المستعمَر colonizedكلٌّ على حدة، وعلى أنماط التفاعل القائم بين هاتين الهويتين، وعلى الهجرة ما بعد الكولونيالية إلى الحاضرة، وعلى التبادلات الثقافية بين المستعمِر والمستعمَر، وعلى ما يترتب على تهجين كلتا الثقافتين من نتائج، وهكذا دواليك. إن أكثر هذه القضايا أهميةً هى العرق، والإثنية، واللغة، والنوع، والهوية، والطبقة، وقبل كل ذلك السلطة. وقد يتفق مُنظِّرو ونقاد ما بعد الكولونيالية على أن مشروعهم يتصل اتصالا وثيقا ببواكير عالم القرن الحادى والعشرين، الذى ربما اختفت منه المستعمرات فى الأغلب، لكن قد تزداد فيه العلاقات الكولونيالية- الجديدة لا بين الدول الغربية ومستعمراتها السابقة فحسب، بل أيضا بين الأغلبيات فى تلك الدول والأقليات العرقية التى استقرت داخل حدودها فى عصر ما بعد الحرب.

الاستشراق

مع فائق الاحترام للعمل الرائد الذى أنجزته دراسات الكومنولث الأدبية عبر كتاب ما بعد الكولونيالية، مثل إدوارد براثْوايت Edward Brathwhite، وولسون هاريس Wilson Harris، وتشينوا أتشيبى Chinua Achebe، ووُل سوينكا Wole Soyinka، لكن الدراسات ما بعد الكولونيالية فى شكلها التنظيرى الحالى المعدَّل بدأت مع نشر كتاب الناقد الأمريكى الفلسطينى الأصل إدوارد سعيد E.Said **الاستشراق** Orientalism (1978). ولقد غيرت دراسة سعيد، اعتمادا على فوكوه Foucault، وعلى جرامشى Gramsci على نطاق أصغر،

أجندة دراسة الثقافات غير الغربية وآدابها، ودفعتها فى اتجاه ما نسميه الآن "النظرية ما بعد الكولونيالية" post colonial theory.

كتاب **الاستشراق** Orientalism، نقد تدميرى مداره كيفية ازدهار التوسع الإمبريالى وبلوغه أوْجَه عبر العصور، لا سيما فى القرن التاسع عشر الذى هو بؤرة اهتمام الكتاب ومركزه الذى يدور عليه، حيث قدمت نصوصٌ غربية الشرقَ، وعلى وجه الخصوص الشرق الاوسط الإسلامى (ولموافقة الغرض، فسوف أشير هنا ببساطة إلى الشرق بكلمة orient أو بكلمة east). يدرس سعيد، مستخدما أعمالا أكاديمية بريطانية وفرنسية متبحرة فى المعرفة بالإضافة إلى "أعمال أدبية، وكتيبات سياسية، ونصوص صحفية، وكتب رحلات، ودراسات دينية وفيلولوجية"(8)، أقول: يدرس سعيد كيف تبنى هذه النصوص الشرق عبر التمثيلات الخيالية (فى الروايات على سبيل المثال)، وعبر التوصيفات التى تبدو واقعية (فى التقارير الصحفية، وكتب الرحلة)، وعبر الزعم بمعرفة التاريخ والثقافة الشرقييْن (كتب التاريخ، والكتابات الأنثروبولوجية، وما إلى ذلك). وعلى الجملة، فإن كل تلك الأشكال من الكتابة الغربية تشكل خطابا discourse يُعزَى إلى خطاب فوكوه Foucauldian، وهو نظام واسع من البيانات والدعاوى التى تؤسس لنظام من المعرفة المزعومة، عبر ما أسسته هذه المعرفة. تؤسس هذه الخطابات على الدوام، على الرغم من أنها تبدو منشغلة بالمعرفة، لعلاقات السلطة power. إن السلطة، فى عمل فوكوه، هى ما لا بد أن يكون أولا وقبل كل شىء، سلطةٌ تخدم نفسها وترعاها. وقد نحسب أننا نستخدم السلطة لأغراضنا الخاصة بوصفنا أحرارا، ولكنها فى الحقيقة تعمل عبرنا لا لأجلنا. ومن وجهة نظر فوكوه المعادية للإنسانية، فإننا بوصفنا بشرا نُعَد وظائف فى شبكة علاقات السلطة. يذهب سعيد إلى أن تمثيل الغرب للشرق يعمل فى نهاية المطاف فى إطار السعى الواعى العازم على التبعية. إن الاستشراق- هذا الخطاب الغربى عن الشرق- قد خدم، فيما يرى سعيد، أغراض الهيمنة الاستعمارية بطريقة تقليدية. وكما رأينا، فإن أنطونيو جرامشى Antonio Gramsci ظن الهيمنةَ hegemony الاستعمارية هيمنةً تتم بالقبول، وهى الطريقة التى نجحت الطبقة الحاكمة عبرها فى قمع الطبقات الأخرى التى لا تبدو معترضة على تلك الطريقة. إن الطبقة الحاكمة، فى تحليل جرامشى، تفعل هذا عبر الثقافة: فهذه الطبقة تجعل قِيَمَها واهتماماتها الخاصة مركزيةً فيما تقدمه كثقافة عامة محايدة. وتصبح الطبقات الأخرى، حال قبول تلك الثقافة، متواطئة فى قمع ذاتها، وتكون النتيجة ضربا من الهيمنة الناعمة. ومن ثم، فإن الاستشراق يكون قد خدم مأربيْن بطريقة تقليدية: فقد أباح، من ناحية، التوسعية والإمبريالية الغربية أمام الحكومات الغربية وناخبيها، وسعى من ناحية أخرى إلى إقناع أهل البلاد الأصليين بشكل ماكر بأن الثقافة الغربية تمثل الحضارة العالمية. إن قبول تلك الثقافة قد تفيدهم (فقد تسمو بهم- على سبيل المثال- وترقَى بهم مُرتَقى ينأى بهم عن حالات الرجعية والتخلف أو الخرافة التى ما برحوا يحيَوْنها)، وقد تجعلهم مشاركين فى حضارة لم يرَ العالمُ نظيرا بلغ شأوها فى الرقى والتقدم.

إن التمثيلات الغربية للشرق، فيما يذهب سعيد، مهما كانت سليمة الطوية، كانت غالبا جزءا من هذا الخطاب ذى الأثر الضار. ولقد تواطأت هذه التمثيلات، عمدا أو دون عمد، مع السبل التى عملت عبرها السلطة الغربية. وحتى هؤلاء المستشرقون، ممن تجلى تعاطفهم مع الشعوب الشرقية وثقافاتها (وجد سعيد عددا هائلا منهم)، ليس بمقدورهم أن يتغلبوا على وجهات نظرهم الأوروبية ذات الطابع المركزى، وأسهموا بغير عمد فى الهيمنة الغربية. ومن ثم، فبدلا من الموضوعية

التى لا أرب لها فى خدمة الهدف الأسمى للمعرفة الحقيقية التى زعمتها الدراسات الأكاديمية الغربية لنفسها بطريقة تقليدية، فإننا نجد تمثيلات زائفة ثابتة مهدت السبيل بشكل مؤثر للهيمنة العسكرية، والإزاحة الثقافية، والاستغلال الاقتصادى. وإذا كان النقاش قد بلغ هذه النقطة، فربما كان لزاما علىَّ القولُ إن سعيدا، مع المنشورات الصادرة لاحقا والاستجابة إلى النقد، قد عدَّل من موقفه وقدم صورة أقل انسجاما عن الاستشراق، فى حين أنه قلل من قيمة المدى الذى يبنى فيه الاستشراق فحسب ولا يصف قط. وعلى الرغم من ذلك، فليس ثم ريب فى أنه رغم ما فى كتاب **الاستشراق** Orientalism من قصور، فإنه قد ثار على الطريقة التى نظر بها نقاد وعلماء الغرب إلى تمثيلات الثقافات والموضوعات اللا غربية (مثلما ثارت النسوية feminism منذ وقت أسبق إلى حد ما على الطريقة التى ننظر بها إلى تمثيلات النساء، ومثلما ثارت الدراسات الأفرو أمريكية على الطريقة التى ينظر عبرها النقدُ الأمريكى على وجه الخصوص إلى تمثيلات الأفرو أمريكيين). كذلك لفت كتاب سعيد الانتباه أيضا إلى الطريقة التى يسعى الخطاب الاستشراقى عبرها إلى خلق الغرب فضلا عن خلقه الشرقَ. إن الغرب والشرق يشكلان ثنائية متعارضة يحدد فيها كلا طرفيها الطرف المقابل، فالدونية inferiority التى يعزوها الاستشراق للشرق تفيد فى الوقت ذاته فى تشييد الأفضلية superiority للغرب. كذلك فإن الحسية sensuality، واللا عقلانية irrationality، والبدائية primitiveness، واستبداد despotism الشرق كلها صفات تُقيم الغربَ على أنه عقلانى، وديموقراطى، وتقدمى، وهكذا دواليك. إن الغرب غالبا ما يعمل كما لو كان مركزا، ويكون الشرق هو الآخر الهامشى marginal، الذى تتأكد عبر حضوره مركزيةُ الغرب وأفضليته. وربما ليس من المستغرب أن التعارض الذى أسسه خطاب الغرب عن الشرق يستخدم تعارضا أساسيا آخر، ذلك هو التعارض القائم بين الذكورى masculine والأنثوى feminine. وفى هذا التعارض يكون من الطبيعى أن يقوم الغرب مقامَ القطب الذكورى التنويرى، العقلانى، الملتزم، المنظَّم؛ بينما يَحِل الشرق فى قطبه الأنثوى المقابل اللا عقلانى، السلبى، اللا منظَّم، الشهوانى.

كان العِرق race والإثنية ethnicity، والوضع المهيمن للحاضرة هى الأسس التى ترسخت فعليا فى الأجندة النقدية الأدبية وقتما ظهر كتاب **الاستشراق** Orientalism، مثلما كان الأمر فيما يتعلق بدراسات الكومنولث المكتوبة باللغة الإنجليزية، ودراسة الأدب الإنجليزى الذى يتناول العلاقات الكولونيالية (مثلا رواية إ. إم. فورستر E.M.Forster **رحلة إلى الهند** A Passage to India عام ١٩٢٤). كذلك كان إدوارد سعيد أول من اعتمد على النظرية الفرنسية الجديدة، وعلى جرامشى المكتشَف مؤخرا والذى نُشرَت أجزاء من عمله باللغة الإنجليزية عام ١٩٧١، فى تناول هذه القضايا ومعالجتها. وقد قدم كتاب **الاستشراق** إطارا نظريا فيه ما فيه من التحدى، وقدم وجهة نظر جديدة لتفسير الكتابة الغربية التى يكون مدارُها الشرقَ والثقافات غير الغربية الأخرى، وتفسير ما أُنتِج من كتابات فى ظل الحكم الكولونيالى. وقد يُقرَأ هذان التفسيران على أن كليهما علامة على التواطؤ مع الهيمنة الغربية، وربما على أنهما موقفان مضادان لها. (ولقد صنع إدوارد سعيد صنيع جرامشى حينما أفسح المجال، عامدا، أمام الحركات المضادة للهيمنة). كذلك وضع كتاب **الاستشراق** دور مؤسسات الغرب الثقافية (الجامعة، الكتابة الأدبية، الصحف... إلخ) فى خدمة هيمنته العسكرية والاقتصادية والثقافية على الشعوب والدول غير الغربية مؤكدا على القضايا التى لا نزال منشغلين ببحثها، والتى تتعلق بدور الأدب فى المواجهات

العرقية والإثنية والثقافية فى الماضى والحاضر. والحق أن تساؤلاتنا قد كثر طرحها وتوالدت منذ عام ١٩٧٨ فحسب. هل بمقدورنا حقا النظر إلى كل الكتابات الغربية التى كان مدارُها الشرقَ الذى تناوله سعيد والذى ينتمى إليه، وضمنا كل الكتابات الغربية عن كل ما لا ينتمى إلى الغرب على العموم، أقول: هل بمقدورنا النظر إلى هذه الكتابات على أنها أقل أو أكثر تمايزا عن بعضها البعض بقدر ما تشغلنا تمثيلاتها عن العالم غير الغربى؟ يقيم كتاب مارى لويز برات Mary Louise Pratt **نظرات إمبريالية** Imperial Eyes المنشور عام ١٩٩٢، على سبيل المثال، الحجة على أن أدب الرحلة الذى كتبته المرأة عن العالم غير الغربى أشدُّ اختلافا عما أنتجه الرجال فى المجال ذاته. وربما كان سعيد ذاته أول من أقرَّ بأن الاختلافات حقيقة واقعة لا تعتريها الريبة، وأن النقد ما بعد الكولونيالى لا يزال مشغولا بتصنيف هذه الاختلافات.

المستعمَر و المستعمِر Colonized and Colonizer

ثمة قضية لم يطرحها إدوارد سعيد أو يتطرق إليها، لكنها مركزية فى عمل هومى بابا Homi Bhabha، ألا وهى ما يجرى فعليا حالَ التفاعل الثقافى الذى يتم بين المستعمَر والمستعمِر. ولقد كان هذا التفاعل مستنكَرا ومرفوضا فى الكتابات المبكرة عن الكولونيالية. زعم إيمى سيزير Aimé Césaire، على سبيل المثال، فى كتابه "**خطاب عن الاستعمار**" Discourse on Colonialism، الصادر عام ١٩٥٥، أنه ليس ثَم تواصلٌ إنسانى بين المستعمِر والمستعمَر، بل تقوم بينهما علاقات أساسها الهيمنة والخضوع فتُحول المستعمِر إلى رقيب على فصل دراسى، ورقيب فى الجيش، وحارس سجن، وسائق عبيد، وتحول المواطن الأصلى إلى وسيلة من وسائل الإنتاج(٩). ولقد قدمت الروايات البريطانية والفرنسية رؤية مباينة تماما ووسطية عن الحياة الكولونيالية، ولكنها ذهبت مذهب سيزير فى أن التفاعل بين المستعمِر والمستعمَر كان ضئيلا. وقد أبقى المستعمرون ذواتهم الأوروبيةَ المدنية والنظاميةَ الصبغةِ، حتى فى الظروف الأشد مشقة. واقتنع الغرب على الدوام بأن حضوره فى الخارج قد أثر بشكل كبير على أهالى البلاد، إلى حد أن نفسه حدثته بأن أذكى هؤلاء الأهالى وأرقهم إحساسا بدؤوا يتهافتون على المذاهب والقيم الغربية مُتبنِّين إياها. إلا أن هذا الغرب ما كان بمطمئن ولا مستريحا إلى ورود الفكرة التى مفادها أن أبناءه وبناته ربما يتأثرون بدورهم بالثقافات التى لاقَوْها. وكثيرا ما نجد فى الأدب وجهات نظر بديلة. وفى عمل جوزيف كونراد Joseph Conrad **قلب الظلام** Heart of Darkness الصادر عام ١٨٩٩، كان للتجربة الكولونيالية أثرها فى تحويل جامع العاج "كيرتس" Kurtz إلى بربرى مصاب بجنون العظمة، وفى عمل إ. م. فورستر E. M. Forster **رحلة إلى الهند** A Passage to India عام ١٩٢٤، عانت امرأتان بريطانيتان أيضا لتركهما مقاطعة مأنوسة لهما، وكابدتا على الدوام من الخبرات المضطربة فى الهند.

إن المواجهة التى تتم بين المستعمِر والمستعمَر، فيما يذهب بابا، دائما ما تؤثر فى كليهما. إن الكولونيالية- بالإزاحات والمشاكل المحيرة التى تأتى بها- هى بالأساس "التجربة المؤثرة [والمضطربة] عن الهامشية"(١٠) marginality، حيث يمكن رؤية مأزق المستعمَر، وعلى نحو مسبَق، على أنه تشظٍّ وتشوش بعد بنيوى. بل إن التجربة الكولونيالية تؤثر كذلك فى المستعمِر. وبتحديد أكثر، يذهب بابا إلى أن المستعمِر لا يقدر على الفرار من العلاقة المعقدة والبيِّنة التناقض التى نشأت بينه وبين المستعمَر. يعرض لنا بابا، اعتمادا على آراء لاكان Lacan بخصوص الكيفية

التى تتشكل عبرها الهوية، تحليلات مفادها أن هوية المستعمِر [وهو فى عمل بابا مستعمِر الهند البريطانى] لا يمكن أن تنفصل تماما عن هوية المستعمَر المفترَضة، فالهوية عند لاكان لا تتسم بالاستقرار والثبات الجِبِلِّى. وبدلا من أن يكون المستعمِر ذا قناعة ذاتية بهويته ["ـه" his، لأن الكولونيالية مشروع يوشك أن يكون ذكوريا male خالصا]، فإنه يبنى هذه الهوية بناء جزئيا على الأقل عبر التفاعل مع المستعمَر. إن هوية المستعمِر ليس لها "أصل" فى ذاتها، وما هى بكيان وطيد، بل مباينِةٌ؛ إنها "معنى" meaning يُولِّده الاختلاف. ورغم أن هذا الاختلاف قد نشأ من ذى قبلُ عبر الخطابات discourses الغربية التى يكون الشرقُ مدارا لها، فإن هوية المستعمِر "البريطانية" أو "الإنجليزية" يمكن أن تغدو حقيقة واقعة فقط بعد الاتصال الكولونيالى الذى يؤكدها تأكيدا. وكما هو الأمر عند لاكان، فإن الهوية تنشأ نتيجة التفاعل مع "الآخرين" others ومع الآخر the Other.

يرى بابا علامات اعتماد المستعمِر اعتمادا جزئيا على "الآخرين" غير الودودين بالمرة، والشك الملازم تبعا لذلك، فى سلسلة كاملة من الظواهر. إن القولبة العرقية racial stereotyping، على سبيل المثال، تكرر هذه العملية المتعلقة بخلق الهوية من حيث إنها لا تفسر أولئك المقولَبين stereo-typed فحسب، بل إنها تفسر كذلك المقولِب ster-eotyper، ذاته فى تعارضه مع المقولَب. هذه القولبة تعمل على تفسير هوية المقولِب أو التأكيد عليها. ومهما يكن من شىء، فإن تكرار أفعال القولبة تشير إلى عدم يقين دائم فى المقولِب؛ فجلى من الأمر أن المقولِب ينبغى له أن يقنع نفسه مرارا وتكرارا بمصداقية القالب، ومن ثم بمصداقية هويته الذاتية. إن ثقة المستعمِر بذاته تتواهى عبر ما يسميه بابا بـ"التقليد" mimicry، تلك الوسيلة الغريبة والمشوَّهة على الدوام والتى يكرر المستعمَر عبرها (مُخيَّرا كان أو مُسيَّرا) أساليبَ المستعمِر وخطابه. وعبر التقليد mimicry، يبصر المستعمِر ذاتَه فى مرآة تعمل على تشويه صورته على نحو طفيف لكنه ذو مفعول نافذ؛ مرآةٍ يشوه فيها "الآخرون" others هويتَه الخاصة على نحو دقيق يكاد ألا يُدرَك. وفى كتابهم "**المفاهيم المفاتيح فى دراسات ما بعد الكولونيالية**" Key Con-cepts in Post-Colonial Studies، يورد "بِل أشكرُفت" Bill Ashcroft، و"جاريث جريفيث" Gareth Griffiths، و"هيلين تيفين" ، Helen Tif-fin وهم ثلاثة من نقاد ما بعد الكولونيالية البارزين، أقول: يورد ثلاثة هؤلاء النقاد مثالا عن التقليد mimicry من رواية ذات عنوان دال، هى رواية الكاتب الترينيدادى ف .س. نايبول V.S. Naipul **الرجال المقلدون** The Mimic Men عام ١٩٦٧:

"لم يكن بوسعى سوى الإعجاب بالسيد شايلوك Shylock ... الرجلِ ذى الخليلة والْحُلَل ذات البَزِّ الأنيق للغاية الذى واتانى شعور أن بإمكانى أن ألتهمه. وقد حسبتُ السيد شايلوك رجلا بارزا، كما لو كان محاميا أو رجل أعمال أو سياسيا. وكانت له عادة تمسيد شحمة أذنه مميلا رأسَه إنصاتا لمحدِّثه، وقد حاكيتُه فى هذه العادة. إننى على علم بمستجدات الأحداث فى أوروبا: لقد عذبتنى. ورغم أنى كنت أجتهد كى أتعيَّش بسبعة جنيهات فى الأسبوع، فإنى أبديت خالص تعاطفى المكتوم إزاء السيد شايلوك"(١١).

فى هذه الفقرة تورية تهكمية بصورة عميقة، لا سيما إن عرفنا أن الراوى narrator يؤدى للسيد شايلوك "ثلاثة جنيهات [إنجليزية] كل أسبوع" مقابل الحجرة التى يسكنها، وإذا ما أخذنا فى حسباننا شخصية شايلوك (اليهودى) الشكسبيرية التى يُفترَض أن نأخذها فى حسباننا، والتى تومئ إلى واقعة الهولوكوست Holocaust. إن موقف الراوى، الذى يبدو محترما لرغبات الآخرين ومستحسنًا إلا أنه يقِظ، لا بد وأن يكون ملغزا

لشايلوك كما هو ملغز للقارئ. وعلى الجملة، فإن خطاب المستعمِر- سلاحه الأشد أثرا فى المواجهة الثقافية- يكون أقل رسوخا وإحكاما مما يحسبه هو، ومرد هذا هو أن القولبة stereotyping عنصر أساسى من العناصر التى يتشكل منها الخطاب الكولونيالى. ولما كانت القولبة إحدى ركائز هذا الخطاب، فإنه لا يقدر أن يكون ذا ثقة بذاته ولا يكون أهلا لهذه الثقة كما يود أن يكون (وكما يقدم نفسه). وبصرف النظر عن ذلك، فإن لغة المستعمِر دائما ما تكون عرضة لتأثيرات "الاختلاف" الدريداوية Derridean différance، كما أنها لا تقع تحت سيطرته. أضفْ إلى ذلك أن السلطة الاستعمارية واقعة على الدوام تحت تهديد زعزعة الاستقرار. إن عوز هذه السلطة للسيطرة التامة ناشئ بشكل جزئى عن تفسيرات لا تملك شيئا تفعله سواء مع المستعمِر أو المستعمَر. ودائما ما تنشأ هوية المستعمِر عبر التفاعل مع "الآخرين" others ومع "الآخر" the Other. إن التقليد mimicry - حتى ولو كان صادقا تماما- سيقدم صورة شائهة على الدوام، تُطرَح جنبا إلى جنب مع آثار الاختلاف différance على نحو جوهرى فى الموقف الكولونيالى. لكن حاجة هذه السلطة الكولونيالية للسيطرة التامة بالإضافة إلى ذلك تأتى كمحصلة لأعمال المقاومة الواعية من جانب المستعمَر. وفى المواجهة الحقيقية التى تتم بين المستعمِر والمستعمَر، يرفض الأخير مثلا مواجهة قامعه عينا لعين، وبفعله هذا فإنه يعارض المطالبة النرجسية التى توجب عليه أن يكون متلقيا بشكل مباشر، وأن على الآخر the Other، المستعمِر، أن يرخص بها لنفسه، ويعترف بأفضليتها، ويحقق شكلها(١٢).

ربما تكون أكثر إسهامات بابا أثرا فى النظرية ما بعد الكولونيالية هى فكرته عن "الهُجْنة" hybridity. فبينما يحتفظ **استشراق** إدوارد سعيد بنطاقى المستعمِر والمستعمَر، فإن بابا يرى، عبر اهتمامه بتفاعلهما، حركات مهمة تسير فى الاتجاهين كليهما. وبتحويل بابا تركيزَه من التكليف الصاخب المزعج الذى تفرضه السلطوية الكولونيالية والقمع المكتوم للعادات البلدية الأصلية، إلى الهجنة الكولونيالية، فإنه يبرهن على أن التفاعل الثقافى الذى يتم بين المستعمِر والمستعمَر يؤدى إلى دمج الأشكال الثقافية ذات المنظور الواحد؛ لأنه يشير إلى طاقتها الإنتاجية، كما يؤكد على قوة الحضور الكولونيالى، إلا أن هذا التفاعل، بوصفه شكلا من أشكال التقليد mimicry فى الوقت نفسه، يزعزع متطلبات السلطة الكولونيالية النرجسية(١٣). إن الهجنة تتدخل فى ممارسة السلطة، لا لمجرد الإشارة إلى استحالة حضور هويتها، بل لتصوير عدم القدرة على التنبؤ بحضورها(١٤).

ومثل معظم أفكار بابا، فإن الهُجنة hybridity والتهجين hybridization يحملان دلالات إيجابية مصاحبة positive connotations. والحق أن تطبيق بابا للتنظير ما بعد البنيوى (فى المقام الأول دريدا Derrida ولاكان Lacan) على العلاقات الكولونيالية والكولونيالية الجديدة neo-colonial لاحقا والعلاقات الكولونيالية الداخلية، كان تطبيقا ذا مسحة تفاؤلية؛ حيث تقود النظرية ما بعد البنيوية بابا إلى النظر إلى هوية المستعمِر ووضعه على أنهما محفوفان بالمخاطر. وقد اعترض بعض النقاد على هذا التنظير ذاهبين إلى أنه غير عملى- حتى لو كان صحيحا من الناحية النظرية- وأنه لا يملك تناسبا وثيقا فى تحليل ممارسات الحكم الكولونيالى اليومية. إن البندقية التى تحملها بوصفك مستعمِرا غريرا ربما لا تُقوى هويتك بشكل جوهرى، لكنها، البندقيةَ، قد تعينها، الهويةَ، بما يكفى على عدم الالتفات إلى كل علامات التقليد mimicry التى من المحتمل لك أن تلاقيها. وتنشغل مراجعة نقدية أخرى بمستوى التجريد الذى يعتمل فىْ كتابات بابا. وقد برهن النقاد

الماركسيون والنسويون على أنه ما من شيء يماثل المواجهة التعميمية التى تتم بين المستعمِر والمستعمَر، فعندهم أن النظرية التى تتوجه صوب الموقف الكولونيالى غيرَ معيرةٍ انتباها جادا إلى الفروق القائمة بين الرجال والنساء، وبين الطبقات الاجتماعية، هذه النظرية لا يمكنها أن تكون منصفة إزاء اختلاف الأجناس والأعراق الذى يظهر عند المواجهة الكولونيالية. ورغم ذلك، فإن تركيز بابا على التفاعل interaction، وفكرته عن الهُجنة hy-bridity قد شحذا وعيَنا بشكل مثمر عما يحدث فعليا (أو ربما يحدث) فى الوضع الاستعمارى، وفى أية مواجهات تقوم بين المهيمِن وزمرة المقموعين. وفى حين يستفزنا سعيد للتساؤل عن التمثيلات الغربية عن الشرق، وعن التصور الغربى لثقافة الآخر، يدعونا بابا كى نُخضع المواجهة بين الغرب والشرق– الهند فى حالته– للتفحص الدقيق.

التابع

ذهب ماركسيّو ما بعد الكولونيالية، مثل إعجاز أحمد Aijaz Ahmed، إلى أن بابا وغيره من "المُتغرِّبين" Westernized الآخرين غير الأوروبيين ليسوا فى الموضع الأمثل كى يُعبِّروا عن تطلعات جماهير المستعمَر the colonized والمستعمَر الجديد neo-colonized. أما ثالث مُنظِّرى ما بعد الكولونيالية الذى سأعرضه هنا، فهى جاياتْرى تشكرافورتى سبيفاك Gayatri Chakavorty Spi-vak، وهى لا ترى ضَيْرا فى الإقرار بأن وضعها كأكاديمية تعمل فى الغرب يفصلها عن جماهير الهند، وطنها الأم. كما أنها قد لفتت أنظارنا فى الوقت ذاته إلى أولئك المستعمَرين الذين شكَّلوا الأغلبية العظمى التى لم تترك بصمة فى التاريخ؛ لأنها عجزت عن أن تكون مسموعة أو لم يكن مسموحا لها أن تكون كذلك. لقد عاش ملايين وملايين ثم قضَوْا نَحْبهم فى ظل الحكم الكولونيالى دون أن يتركوا أثرا: أقصد الرجال، والأكثر منهم النساء. ولأن النساء المستعمَرات لم يكنَّ فى الغالب مسموعات فى ثقافتهن الأبوية الخاصة بهن، فإنهن لم يكنَّ مسموعات ضِعفَيْ ذلك تحت وطأة الحكم الكولونيالى. يمكن أن تكون سبيفاك أول مُنظِّرة فيما بعد الكولونيالية لها أجندة نسوية على أكمل وجه. وتضم هذه الأجندة تورُّط كاتبات فى الإمبريالية. تحدثنا سبيفاك فى مقالها "نصوص ثلاث نساء ونقد الإمبريالية"(١٥) Three Women's Texts and a Critique of Imperialism الذى يعود إلى عام ١٩٨٥ أنه "ينبغى ألا تُقرأ الروايات البريطانية فى القرن التاسع عشر دون تذكر أن الإمبريالية، التى فُهِمَت بوصفها مهمة اجتماعية بريطانية، كانت جزءا من التمثيل الثقافى لإنجلترا ذا أهمية قصوى بالنسبة للإنجليز". وتواصل سبيفاك، واعيةً بأنه "كان ينبغى عدم إهمال دور الأدب فى طرح التمثيل الثقافى"، تحليلها روايةَ **جين إير** Jane Eyre (عام ١٨٤٧) لشارلوت برونتى Charlotte Brontë، والطريقة التى تقدم عبرها الروايةُ شخصية الكريبولية بيرثا ماسون Creole Bertha Mason زوج روشستر Roch-ester المجنونة، اعتمادا على التمثيل الثقافى. إن إصرار سبيفاك على أهمية الرؤى النسائية هو جزء من دور أكبر ربما تكون قد لعبته دون قصد منها على امتداد العقدين الماضيين [الثمانينات والتسعينات]: وهو دور الضمير النظرى لدراسات ما بعد الكولونيالية. لقد خاطب عملها على نحو مباشر مواطن ضعف نظرية بقدر ما ركز على القضايا الكولونيالية ذاتها.

تمثل سبيفاك صوت الاختلاف القائم بين كبار مُنظِّرى ما بعد الكولونيالية؛ فعلى الرغم من أن إدوارد سعيد وهومى بابا يستلهمان أفكارهما من منابع ما بعد البنيوية، فإنهما فى واقع الأمر لم يلقيا بالا إلى قضية الاختلاف. وقد أشرتُ كيف أن تحليل سعيد للتمثيلات الغربية عن الشرق كان

مُدانا بالعمى النوعى gender-blindness، وكيف أقامت الباحثات النسائيات الحجة على أن التمثيلات الأنثوية تباين نظائرها الذكورية. والحق أن هذا معقول فى ظاهره من ناحية الأسس النظرية الخالصة. وإذا كانت التمثيلات الغربية تقيم بصورة نمطية الثنائيةَ المتعارضة (الغرب فى مقابل الشرق)، بحيث يمثل الغربُ الأعلى والمذكرَ، ويمثل الشرقُ الأدنى والأنثويَّ، فربما يتوقع المرء أن تنحرف الكاتبات عن النموذج. إن أية كاتبة تدرك ما تفعله، ستروم التعبير عن دونية الشرق- لو كانت بالفعل مساندة ذلك الحكمَ الذكورى- ليس بالإشارة المداورة إلى دونيتها هى، بل على الأحرى عبر مصطلحات مغايرة. لم يصطنع بابا أيضا فرقا بين الرجال والنساء فى تنظيره عن التفاعل القائم بين المستعمِر والمستعمَر. وكذلك أهمل سعيد وبابا الاختلاف الثقافى إلى حد بعيد: فسعيد لم يصطنع اختلافا بين الثقافات الأوروبية المختلفة- البروتستانتية أو الكاثوليكية والليبرالية أو السلطوية- التى أصْلاها عذابا شديدا فى كتابه **الاستشراق**. ويكتب بابا كما لو أن التفاعل بين المستعمِر والمستعمَر يمكن أن ينفصل تماما عن الثقافات القائمة. أما سبيفاك، فإنها تسعى إلى أن تكون منتبهة للاختلاف أو تباين النوع het-erogeneity حتى فى داخل الحركة النسوية نفسها: إنها تعنِّف النسوية الغربية لأنها تعمل فى أفق محدد بانشغالات ثلاثة: بالأبيض، وبالطبقة الوسطى، وبالاشتهاء للمغاير جنسيا.

وكما قد نتوقع من ناقدة ذات حساسية بالاختلاف مثل سبيفاك، فإن الطبقة الاجتماعية- التى لا تلعب أى دور مهم لدى سعيد وبابا- تُعَد واحدة من التصنيفات التحليلية الرئيسية التى اصطنعتها سبيفاك. وبإصرار، تركز سبيفاك، من بين مُنظِّرى ما بعد الكولونيالية أجمعين، على ما سُمِّى فى دراسات ما بعد الكولونيالية بـ"التابع" the subaltern الذى يعنى حرفيا الفئة التى ينتمى إليها أولئك الذين هم أدنى مقاما position، أو من هم أقل فى الرتبة rank وفقا للمصطلحات العسكرية التى تلائم الموقف الكولونيالى على الدوام. وتوظف سبيفاك المصطلح (المستمد من جرامشى Gramsci) لتصف الطبقات الدنيا فى المجتمع الكولونيالى وما بعد الكولونيالى، أو كما يسميه الكثيرون بالكولونيالى الجديد: المشرَّدين، والعاطلين، والفلاحين الذين يتقوَّتون مما تزرعه أيديهم، والعمال الذين يتحصَّلون على أرزاقهم ونهايةً كل يوم، وهلم جرا. تدرك سبيفاك أن هذه التصنيفات من طريق الطبقة تميل إلى جعل الاختلاف مستترا: "فلا مندوحة للمرء عن أن يلح مُصرِا على أن التابع المستعمَر مغاير ومباين"(١٦). ولقد كان تركيز سبيفاك على التابع الأنثوى نتيجة من نتائج الالتفات إلى الاختلاف؛ حيث يمثل هذا التابع طبقة جد عريضة، وبالطبع مختلفة، قائمة بين المستعمَر والمستعمَر الجديد. وعادة ما هُمِّش هذا التابع، فيما تناقش سبيفاك، تهميشا أكثر مما ينبغى: إن لم يكن للتابع تاريخ، وإن لم يكن له أن يتفوَّه فى سياق الإنتاج الكولونيالى، فقد كان الغمامُ يَقْبع مُظلِّلا التابعَ إذا كان أنثويا(١٧).

هذا التركيز لا يعنى أن سبيفاك تتحدث، أو تنوى التحدث، من أجل التابع الأنثوى، بل إنها تحركت بالأحرى بواعز من الرغبة فى الإبقاء على التابع النسائى سالما من التمويه والتمثيل المخالف للحقيقة. وفى مقال ذائعٍ يعود إلى عام ١٩٩٨ مُعنْون بـ"ألِلتابع أن يتكلم؟" Can the Subaltern Speak?، تبحث سبيفاك- فى سياق أوسع للنقد الذى تعتبره حيازات ما بعد بنيوية للموضوع الكولونيالى، التعارض القائم فى القرن التاسع عشر بين الهنود المستعمَرين ومستعمِريهم البريطانيين بشأن ما تسميه هى بـ"قربان الأرملة" widow-sacrifice: أى إحراق الأرامل على المحرقة الجنائزية لأزواجهن المتوفَّيْن. وتَخلُص سبيفاك إلى أنه لم يكن لأية فئة أن تسمح للمرأة،

ضحيةِ هذه الممارسة، أن تتفوه. تُهيكِل النصوصُ البريطانية مكانة للمرأة، حيث تكون قد جُعلَت كى تمثل الفردانية الغربية، وكى تمثل على نحو ضمنى الحضارة الغربية العَلِيَّة التى تؤكد على الحرية بمفهومها الحديث، بينما تقدم النصوص الهندية المرأة بوصفها مختارة للواجب والتقاليد. وعلى الرغم من أن نصوص الطرفين كليهما تزعم أنها تقف فى جانبهن، فإن أصوات النساء أنفسهن قد ذهبت سدى.

تجمع سبيفاك بين النظرة الماركسية، حيث التركيز على الطبقة class كعامل اختلاف، والمقاربة التفكيكية deconstructionist للنصوص وللهوية. وتحاول سبيفاك فى معالجتها للنصوص الكولونيالية توضيح كيف أنها- النصوصَ- حازت تماسكا عبر تأسيس تعارضات زائفة بين مركز مفترَض وهامش مُتوهَّم على السواء، وكيف أن لغتها، بلا استثناء، تفكك التماسك الذى تحاول تأسيسه. ولا تتمكن سبيفاك، مع التسليم بهذا المنظور التفكيكى، من الهروب من استخلاص أن هويتنا مُزعزَعة بلا مركز ثابت وغير مستقرة بصورة متأصلة. إن الهوية غير المُمركَزة تخدم مرام سبيفاك بدرجة ما: إن هذه الهوية تقوِّض المزاعم الأساسية التى تقيمها فئتا المستعمِر والمستعمَر الجديد، كما أنها تقوِّض على نحو مساوٍ الأَصوليةَ ما بعد الكولونيالية التى ضاقت سبيفاك بها ذرعا على صعيد السياسة. وكذلك تصرفت سبيفاك، فى تحليلاتها وهجومها على صور المذهب الجوهرى المُجدَّد renascent essentialism باعتبارها الضميرَ النظرى للنظرية ما بعد الكولونيالية. ومن ناحية أخرى، تحتاج البلاد والثقافات التى غدت مستقلة بعد حال الاستعمار، كالحركات السياسية للمستعمَر، إلى نوع ما من الهوية التى لا تدمر نفسها مباشرة، وإلى أن تعلن للعالم أنها ليست بذات خلفية أو مركز. إن المنبر الحزبى السياسى الذى ينتقد نفسه علانية ليس بمقدوره أن يكون مؤثِّرا. إن حل سبيفاك لهذه الأزمة هو ما تسميه "الاستخدام الاستراتيجى للمذهب الجوهرى الوضعى" الذى يشير بوضوح إلى أجندتها السياسية. وبعبارة أخرى، فليس من ضَيْر فى التخطيط لإنشاء هوية سياسية وثقافية مستقرة، ما دمنا واعين أنه تخطيط لإنشاء يكون على الدوام تحت الكشط التفكيكى erasure deconstructionist.

ورغم أنه ليس بالإمكان القول إن سبيفاك تذود دون هذا التطور، فإن هذا سيسمح للمذهب الإنسانى الشكوكى، الداعى إلى إعادة التفكير، بأن يكون دائما فى الخلفية، إن ظل واعيا لطبيعته المؤقتة. اتجه إدوارد سعيد فى مؤلفاته ومنشوراته الأخيرة صوب هذا الموقف الإنسانى المُعدَّل تاركا للواسطية والقصدية أن تلعبا دورا ملموسا. إن النظرية ما بعد الكولونيالية، مثل الفروع الأخرى من ثورة ما بعد البنيوية، تتغلب فى الوقت الراهن على ذلك الحقل المعرفى العسير للغاية والذى تحدده ثنائيات متعارضة: اللا إنسانية (الفوكوية Foucauldian والماركسية Marxist) فى مقابل الصور المُعدَّلة من الإنسانية، والاختلاف الكلى (أو التماثل الكلى) فى مقابل صور الاختلاف التى انبثقت عبر التماثل (أو التماثل الذى انبعث عبر الاختلاف). إن الإقرار بهذه الحالة المربكة التى تسود دراسات ما بعد الكولونيالية، أعنى: النظرية والنقد، يؤكد الآن على وجه العموم على التعددية والاختلاف والهجنة، بدون المزاعم التعميمية المبالغ فيها التى ميزت الطور المبكِّر من هذه الدراسات.

الهوامش :

(*) هذه ترجمة الفصل الثامن Postcolonial Criticism and Theory، من كتاب:

Hans Bertens, Literary Theory.. The Basics, Routledge, London and New York, 2001.

(١) هامش المترجم: راجع الفصل الرابع من هذا الكتاب:

Political Reading: the 1970s and 1980s, pp. 79- 116.

(2) Achebe, Chinua (1995), 'Colonialist Criticism', in Bill Ashcroft et al. (eds) The Post-Colonial Studies Reader, London and New York: Routledge [1974].

(3) Bhabha, Homi K. (1992) 'Postcolonial Criticism' in Stephen Greenblatt and Giles Gunn (eds) Redrawing the Boundaries: The Transformation of English American Studies, New York: MLA, p. 438.

(4) Bhabha, Homi K. (ed.) (1990) Nation and Narration, London and New York: Routledge, p. 4.

(5) Bhabha, Homi K. (1992) 'Postcolonial Criticism', p. 439.

(6) Bhabha, Homi K., Ibid.

(7) Bhabha, Homi K., Ibid, p. 441.

(8) Said, Edward (1991) Orientalism, Harmondsworth: Penguin [1978], p. 23.

(9) Césaire, Aimé (1997) 'From Discourse on Colonialsm' in Bart Moore-Gilbert, Gareth Stanton, and Willy MAley (eds) Postcolonial Criticism, London and New York: Longman [1955], p. 81.

(10) Bhabha, Homi K. (1992) 'Postcolonial Criticism', p. 438.

(11) Ashcroft, Bill, Gareth Grirrith and Helen Tiffin (1998) Key Concepts in Post-Colonial Studies, London and New York: Routledge, p. 141.

(12) Bhabha, Homi (1994a) The Location of Culture, London and New York: Routledge, p. 98.

(13) Bhabha, Homi (1994b) 'Signs Taken for Wonders', in H. K. Bhabha (1994a) The Location of Culture, London and New York: Routledge [1985], p. 112.

(14) Bhabha, Homi, Ibid, p. 114.

(15) Spivak, Gayatri Chakravorty (1995a) 'Three Women's Texts and a Critique of Imperialism', in Bill Ashcroft et al. (eds) The Post-Colonial Studies Reader, London and New York: Routledge [1985], p. 269.

(16) Spivak, Gayatri Chakravorty (1995b) 'Can the Subaltern Speak?', in Bill Ashcroft et al. (eds) The Post-Colonial Studies Reader, London and New York: Routledge [1985], p.26.

(17) Spivak, Gayatri Chakravorty, Ibid, p. 28.